

SAIA ANNUARIO

Volume XC
Serie III, 12
2012



ANNUARIO

DELLA

SCUOLA ARCHEOLOGICA DI ATENE

E DELLE

MISSIONI ITALIANE IN ORIENTE

VOLUME XC

SERIE III, 12

2012



SAIA
2013

SOMMARIO

STUDI ATENIESI

- Parentele mitiche e rapporti geopolitici tra Attica e Grecia continentale. L'eroe Kephalos e il filone attico *I. Brancaccio* 9
- Le ceramiche a figure rosse dal *Kolonos Agoraios* e dall'Areopago. Testimonianze indirette di usi e funzioni? *M. Scafuro* 33
- Il sacrificio del tiranno. Nascita e sviluppo della posa dei Tirannicidi nell'iconografia attica *V. Tosti* 77
- La memoria delle guerre persiane in età imperiale. Il classicismo di Erode Attico e la 'stele dei Maratonomachi' *G. Proietti* 97
- Tucidide "creatore di miti" (2, 14-16). Teseo tra crisi eroica e reinvenzione politica *P. Schirripa* 119
- Studio storico-topografico di un brano aristofaneo (*Ecclesiazuse*, 681-686) *R. Di Cesare* 137
- La Torre dei Venti. Motivi e scopi della sua costruzione *V. Saladino* 167

MISCELLANEA

- Ritual performances in Minoan lustral basins. New observations on an old hypothesis *D. Puglisi* 199
- Αργυρά αγγεία των αρχαϊκών χρόνων από τη Ρόδο *Π. Τριανταφυλλίδης* 213
- Lasaia *epineion* di Gortina *R. M. Anzalone* 225
- Gortina, Mitropolis e il suo episcopato nel VII e nell'VIII secolo. Ricerche preliminari *I. Baldini et alii* 239

RASSEGNE

- Il lato oscuro della democrazia in alcuni recenti studi su Atene *G. Marginesu* 311
- Rethinking Epirote Religion. A survey of recent scholarship on Epirote cults and sanctuaries *J. Piccinini* 319

RECENSIONI

- S. VERDAN, *Eretria XXII. Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique*, I (texte) et II (catalogue, tableaux et planches), Gollion 2013 *E. Greco* 329
- N. KALTSAS - E. VLACHOGIANNI - P. BOUYIA (eds), *The Antikythera Shipwreck. The Ship, the Treasures, the Mechanism* (National Archaeological Museum, April 2012-April 2013), Athens 2012 *S. Leone* 335

V. SARIPANIDI, *CVA Greece 13. Thessaloniki, Aristotle University, Cast Museum, Athens 2012* - V. SABETAI, *CVA Greece 9. Athens, Benaki Museum 1, Athens 2006*
A. Pontrandolfo 339

E. LA ROCCA - A. D'ALESSIO (a cura di), *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, (STUDI MISCELLANEI 35), Roma 2011 S. Tuccinardi 342

NOTE E DISCUSSIONI

Un culto imperiale 'provinciale' in *Achaia*? Riflessioni intorno a F. Lozano Gómez, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona 2010 F. Camia 351

UN CULTO IMPERIALE 'PROVINCIALE' IN *ACHAIA*?
Riflessioni intorno a F. Lozano Gómez, *Un dios entre los hombres*.
La adoración a los emperadores romanos en Grecia, Barcelona 2010.

La Grecia è rimasta per lungo tempo ai margini del dibattito storiografico sul fenomeno noto come 'culto imperiale'. In effetti, nonostante una bibliografia in costante aumento sull'argomento, la prima monografia dedicata alla venerazione degli imperatori nella penisola greca (nel I sec. d.C.) è stata pubblicata da Maria Kantiréa nel 2007¹. Alcuni anni prima era apparso il volume di Fernando Lozano sul culto degli imperatori giulio-claudii ad Atene². Lo stesso autore ha pubblicato nel 2010 il libro qui presentato, lodevole tentativo di elaborare una sintesi sul culto imperiale nella penisola greca. Nelle pagine che seguono anziché procedere ad una disamina analitica dei contenuti del volume, mi concentrerò invece su quegli aspetti dell'analisi condotta da Lozano che ritengo più innovativi o comunque più significativi per la comprensione della venerazione degli imperatori nel mondo greco, soffermandomi in particolare sull'importante problematica dell'esistenza di un culto imperiale provinciale in Acaia.

L'opera è organizzata in quattro parti, che procedono, per così dire, dal generale verso il particolare. Nel primo capitolo vengono affrontati in termini teorici, ma senza perdere di vista gli aspetti concreti, alcuni temi generali ruotanti attorno al concetto di divinità dell'imperatore, oltre alla questione altrettanto importante delle dinamiche che furono alla base della diffusione del culto imperiale attraverso l'Impero. Il secondo capitolo è dedicato all'analisi degli aspetti organizzativi del culto degli imperatori nel contesto spazio-temporale rappresentato dalla Grecia di età imperiale (la provincia d'Acaia). Il terzo capitolo analizza invece i tre principali aspetti del culto imperiale (e di ciascun culto), vale a dire sacerdoti, luoghi di culto e festività, e ad esso fa da necessario complemento il quarto ed ultimo capitolo che raccoglie in forma di catalogo la documentazione relativa alle manifestazioni culturali per gli imperatori nelle diverse zone della penisola greca.

Nell'introduzione (p. 19-28) Lozano si sofferma su alcuni concetti che fanno da fonda-

mento alla successiva trattazione, sgombrando finalmente il campo (ci si augura in modo definitivo) da interpretazioni ormai datate e superate del culto imperiale come mera forma di adulazione politica. Nella civiltà greco-romana 'politica' e 'religione' non costituiscono categorie concettuali separate e inconciliabili, bensì due aspetti di una stessa complessa realtà: se la politica può essere definita come il governo degli uomini, la religione dal canto suo è un sistema culturale e simbolico che descrive e 'plasma' la realtà e che rappresenta il referente ideologico del governo terreno. In quest'ottica il culto degli imperatori viene a configurarsi a pieno titolo come uno dei numerosi culti che componevano il sistema religioso dell'Impero romano. Non una religione dunque, ma un complesso di rituali aventi per oggetto gli imperatori romani e i membri della *domus Augusta*, che furono integrati attraverso pratiche culturali nel panorama religioso dei Romani e dei Greci. Questa integrazione portò cambiamenti e adattamenti ma non scardinò le basi della struttura generale, ciò che invece si verificò con l'introduzione del Cristianesimo, il quale apportò un nuovo sistema di credenze, norme etiche e rituali in aperta contraddizione col paganesimo e ad esso alternativo.

Nel primo capitolo (p. 29-102), dedicato all'analisi del concetto di divinità applicato agli imperatori, appoggiandosi alle testimonianze degli autori antichi Lozano cerca di mostrare come gli imperatori, sia in vita che dopo la morte, abbiano potuto essere considerati alla stessa stregua degli dei. Il fatto che in noi moderni ciò possa destare stupore è dovuto innanzitutto alla sostanziale differenza esistente tra il nostro modo, mediato dal Cristianesimo, di concepire la divinità e la percezione che ne avevano gli antichi. Nel mondo greco-romano esisteva una moltitudine di dei, ciascuno con caratteristiche proprie, così come varie erano le credenze sulla divinità. C'erano inoltre alcuni aspetti, essenzialmente il potere e la virtù, che se presenti in misura notevole in un uomo potevano avvicinarlo alla divinità a tal punto da

¹ KANTIREA 2007. Il volume di Regina Trummer pubblicato nel 1980 e scaturito dalla sua tesi di dottorato è limitato ai monumenti del culto imperiale nella provincia d'Acaia (TRUMMER 1980).

² LOZANO 2002.

farlo ritenere, in vita o dopo la morte, pari agli dei immortali. Non ci si deve quindi meravigliare del fatto che gli imperatori romani siano stati trattati come dei, seppur di un tipo particolare, tra altri numerosi dei che formavano il *pantheon* delle città dell'Impero. A questo proposito, Lozano fa giustamente notare come il negare che almeno una parte dei sudditi dell'Impero potesse credere effettivamente al carattere divino dell'imperatore equivarrebbe a negare che oggi qualcuno possa credere in Allah, in Buddha o in Cristo solo perchè chi sostiene ciò è ateo o appartiene ad un'altra religione (p. 55)³. Il condizionamento di preconcetti derivati in gran parte dalle radici cristiane della civiltà occidentale è alla base anche della tendenza da parte degli studiosi, almeno fino a tempi recenti, ad accettare più facilmente quello che Lozano definisce il modello augusteo di culto imperiale, la forma ufficiale avente per oggetto gli imperatori defunti e assunti tra gli dei di stato come *divi* (cioè dei di nuova istituzione), rispetto al modello cd. orientale, che era incentrato sulla figura del *princeps* regnante e che rappresentò la forma di culto imperiale di gran lunga prevalente in tutto l'Oriente greco. Ciò che rende manifesto il carattere divino degli imperatori è il fatto che questi, al pari degli altri dei, fossero destinatari di onori divini. Tali onori – attestati per gli imperatori da testimonianze archeologiche ed epigrafiche oltre che letterarie – non vanno banalizzati come mere manifestazioni di adulazione, implicando al contrario vere e proprie pratiche rituali che pongono gli imperatori sullo stesso piano delle divinità tradizionali. Si può quindi abbracciare *in toto* l'affermazione di Lozano, secondo il quale “en el momento en el que se produce un acto cultural cuyo receptor es el emperador, se está afirmando su divinidad. Se trata, por lo tanto, de una práctica que entraña la catalogación de dios en el momento en el que se realiza” (p. 87)⁴. Da ciò consegue che in generale devono essere considerate come testimonianza di un culto reso agli imperatori quelle manifestazioni che implicano pratiche rituali⁵.

Nella parte finale del primo capitolo (p. 88-102) Lozano discute e critica l'approccio utiliz-

zato da buona parte della storiografia moderna per spiegare la diffusione del culto imperiale attraverso l'Impero, un approccio basato sulla dicotomia tra i concetti di 'spontaneità' e di 'imposizione': mentre in Oriente il culto degli imperatori si sarebbe affermato in maniera pressochè spontanea e su impulso degli stessi sudditi dell'Impero, in Occidente la sua introduzione sarebbe sostanzialmente il frutto di una imposizione dall'alto. Lozano mostra i limiti insiti in questo modello dicotomico. Imposizione e spontaneità sono concetti relativi, talvolta più apparenti che reali. Accanto alle 'istruzioni' provenienti da Roma dovevano esistere analoghe 'direttive' imposte a livello locale dalle classi dominanti che gestivano le manifestazioni del culto imperiale, agendo da referenti privilegiati del potere centrale e veicolando in tal modo la fedeltà dei sudditi verso il centro dell'Impero. In virtù della stessa dinamica ciò che in alcuni casi a livello di singole *poleis* ci appare come il frutto di decisioni spontanee può essere stato in realtà determinato dalla volontà di una parte limitata e dominante di una comunità cittadina, o anche da condizionamenti provenienti dal centro del potere; a questo proposito, la diffusione generalizzata, alla metà del I sec. d.C., non solo nella parte orientale dell'Impero ma anche in buona parte dell'Occidente, di culti 'collettivi' indirizzati al complesso degli *Augusti* (Σεβαστοί) – culti di solito interpretati come frutto della decisione spontanea dei provinciali di porre l'accento sulla continuità e trasmissione del potere imperiale – deve piuttosto fare pensare, secondo Lozano, ad uno sforzo di unificazione da parte delle autorità romane.

In sostanza, l'analisi di Lozano ci ricorda come la diffusione del culto imperiale vada studiata e interpretata sullo sfondo del panorama religioso dell'Impero romano, in funzione da una parte della natura dei singoli imperatori e della loro politica, dall'altra delle caratteristiche socio-economiche, giuridiche e culturali delle varie comunità dell'Impero.

Il secondo capitolo (p. 103-170), dedicato alla struttura organizzativa del culto imperiale in Grecia, tocca uno degli aspetti più spinosi e controversi del dibattito sulla venerazione degli

³ Cf. da ultimo, a tal proposito, le considerazioni di FRIJA 2012, 13 ss, che pone l'accento sulle “difficultés que pose le culte imperial à une pensée contemporaine marquée par le monothéisme essentiellement chrétien d'une part, par la notion de laïcité d'autre part” (citaz. a p. 14).

⁴ V. anche p. 88: “los rituales enunciaban la divinidad del emperador”. Si tratta del concetto dell'atto performativo: le pratiche rituali per gli imperatori rendono manifesta la loro natura divina.

⁵ Cf. CAMIA 2011, 21-23.

imperatori nella penisola ellenica, la *vexata quaestio* dell’esistenza o meno di un culto imperiale a livello provinciale in Acaia. Data l’importanza dell’argomento, nelle pagine che seguono mi soffermerò ampiamente su di esso, cogliendo l’occasione per alcune riflessioni e puntualizzazioni scaturite dall’analisi di Lozano⁶. Questi ha il grande merito di affrontare la problematica in questione inserendola in una revisione generalizzata della nozione di ‘culto provinciale’ nella parte orientale dell’Impero. Prendendo le mosse dalla situazione particolare della Grecia, dove non è mai attestata un’organizzazione assembleare rappresentante la provincia nel suo complesso, Lozano sottopone a critica il concetto stesso di ‘culti provinciali’ – pressochè universalmente adottato nella letteratura scientifica sull’argomento – e propone di utilizzare, almeno per la parte orientale dell’Impero, l’espressione ‘culti conciliari’ o ‘assembleari’ (p. 124). Nel mondo greco i culti degli imperatori erano organizzati a livello sovrcittadino attorno ai *koina*, confederazioni che riunivano più città o *ethne* accomunati da uno stesso background culturale e religioso e che costituirono uno dei più significativi elementi di continuità tra la Grecia classica ed ellenistica e quella di età imperiale. In diverse province della parte orientale dell’Impero esistevano più *koina* ciascuno dei quali amministrava il culto imperiale (e.g. macedone e tessalo nella provincia di *Macedonia*, cretese e cirenaico nella provincia di *Creta et Cyrenaica*, bitinio e ponto nella provincia di *Bithynia et Pontus*). Una situazione analoga si riscontra anche in Grecia, dove non è mai esistito, secondo Lozano, un culto imperiale provinciale, essendo i vari *koina* regionali (come il *koinon* acheo) e sovraregionali (come l’Anfizionia delfica) ad amministrare il culto degli imperatori. Neppure il *koinon* acheo – che in età imperiale si identifica in pratica col Peloponneso – avrebbe mai svolto una funzione provinciale nell’ambito del culto imperiale: l’*archiereus* della Lega achea non può essere considerato un *sacerdos provinciae*, come proposto da B. Puech⁷, e il suo ruolo andrebbe limitato ai soli membri del *koinon* acheo (p. 115-124).

Il cambio di prospettiva dalle province ai *koina* proposto da Lozano è sicuramente degno della massima considerazione, in quanto ha il merito di adottare come strumento di indagine degli aspetti organizzativi dei culti imperiali nell’Oriente greco non una categoria imposta da Roma (la *provincia*) bensì una categoria greca (il *koinon*), eredità del passato preromano. Detto questo, ritengo allo stesso tempo che debbano essere tenute nella dovuta considerazione le differenze tra i vari *koina* attestati nel mondo greco e tra le varie situazioni locali. Se è innegabile che in alcuni casi, e in primo luogo proprio in Grecia, i *koina* che amministravano il culto degli imperatori e le province di cui essi facevano parte non sono geograficamente sovrapponibili, è altrettanto vero che a determinati *koina*, quale quello d’*Asia*, si può difficilmente negare una connotazione per così dire ‘provinciale’, di rappresentanza cioè della provincia in relazione al culto degli imperatori (indipendentemente dall’esistenza in seno alla provincia di altre leghe minori). In effetti, in diverse province orientali sembra esserci stato un *koinon* che svolgeva questa funzione di rappresentanza per l’intera provincia (o ad ogni modo per la gran parte di essa), si voglia o meno definirlo ‘provinciale’⁸. D’altronde, quando nel 29 a.C. i delegati delle città d’Asia e di Bitinia chiesero ad Augusto il permesso di istituire un culto della sua persona, lo fecero in rappresentanza delle due province⁹. A questo proposito, va detto che i casi sopra citati, addotti da Lozano per corroborare la sua tesi secondo cui “el culto a escala provincial es un espejismo formulado por la historiografía pero sin apoyo en los testimonios conservados” (p. 119), rappresentano in qualche misura delle eccezioni: Creta e Bitinia sono province ‘doppie’; quanto alla Macedonia, bisogna tenere conto del fatto che la Tessaglia, che era dotata di un *koinon* con un proprio *archiereus*, fu annessa alla provincia di Macedonia solo in un secondo momento (probabilmente verso la metà del II sec. d.C.)¹⁰. In sostanza, penso che Lozano abbia pienamente ragione a porre l’accento sul ruolo centrale dei vari *koina* nell’organizzazione dei culti imperiali nella parte orientale dell’Impero; nello stesso tempo ritengo però

⁶ Cf. anche le mie riflessioni sull’argomento in CAMIA 2011, 229-242.

⁷ PUECH 1983.

⁸ Cf. DEININGER 1965; BURRELL 2004; v. anche HAENSCH 1997, *passim*.

⁹ D.C. 51, 20, 6-9; cf. DEININGER 1965, 16-19; BURRELL 2004, 17 ss (cf. p. 18: “the new cults were to be province-wide”); FISHWICK 1987-2004, I/1, 126-130; III/1, 3-4.

¹⁰ PTOL. *Geog.* 3, 13, 44 ss; cf. BURRER 1993, 8-11; LEVICK 2000, 627. A quanto mi risulta, un unico *archiereus* dei Tessali è finora attestato in maniera certa: CID IV 163 (II sec. d.C.?).

che non vada tralasciato il fatto che almeno alcuni di questi culti ‘conciliari’ sembrano effettivamente avere avuto una portata ‘provinciale’.

In questo quadro la situazione specifica della Grecia risulta alquanto anomala a causa della presenza di una moltitudine di *koina*, regionali, sovraregionali ma anche ‘panellenici’ (e.g. *koinon* degli Elleni di Platea)¹¹, nessuno dei quali definibile *tout court* come ‘provinciale’. Tra questi, però, il *koinon* acheo potrebbe, almeno in un determinato periodo, essere arrivato a rappresentare, in relazione al culto imperiale, se non l’intera provincia d’Acaia comunque un’entità geografica più ampia del solo Peloponneso. È quanto si può ricavare sulla base delle testimonianze relative alla cd. unione ‘panachea’, nata dalla fusione tra il *koinon* acheo e altre leghe regionali minori della provincia d’Acaia (beotica, euboica, focese, locrese, dorica) e attestata per un breve lasso temporale, tra la fine del regno di Tiberio e la fine del regno di Nerone¹². Nel 37 d.C., in occasione della salita al potere di Caligola, i delegati del sinedrio ‘panacheo’ riunitisi ad Argo alla presenza del governatore della provincia P. Memmio Regolo celebrarono una festa in onore del neo imperatore e gli giurarono fedeltà; è molto probabile che in questa occasione abbiano avuto luogo manifestazioni culturali per Caligola¹³. Secondo la ricostruzione proposta da A. J. S. Spawforth, con la salita al trono di Nerone nel 54 d.C. da queste sporadiche manifestazioni di culto – probabilmente ripetute in occasione dell’avvento al potere di Claudio – si sarebbe sviluppato un vero e proprio culto imperiale, che era incentrato sul *koinon* acheo ed era presieduto dal suo *archiereus*, ma che forse rappresentava in quel momento anche le altre leghe regionali che facevano parte dell’unione ‘panachea’: almeno in età neroniana, dunque, l’*archiereus* del *koinon* acheo potrebbe essere stato “a truly provincial dignitary”¹⁴.

Lozano contesta questa ricostruzione, sottolineando come non esista alcun documento che

metta in relazione il sommo-sacerdote della Lega achea con le altre leghe minori. Secondo lo studioso spagnolo, l’*archiereus* del *koinon* acheo era esclusivamente un funzionario della Lega achea e non avrebbe alcuna relazione con l’unione ‘panachea’, la quale celebrò sì il culto degli imperatori nelle città che ne facevano parte, ma in maniera indipendente dal *koinon* acheo (p. 125-133). E tuttavia va detto che le testimonianze epigrafiche sembrano indicare che non solo il *koinon* acheo era parte integrante dell’unione ‘panachea’, ma che ne rappresentava anche la componente più importante: la preminenza del *koinon* acheo è in effetti indicata sia dal primo posto occupato dagli Achei nella designazione ufficiale di questa confederazione, sia dal numero di delegati, maggiore rispetto a quello di ciascuno degli altri *koina*-membri, che il *koinon* acheo inviava al sinedrio ‘panacheo’¹⁵. Inoltre, come sottolineato da Spawforth, i funzionari stessi della confederazione ‘panachea’, *strategos* e *grammateus*, “look like Achaean League functionaries acting on behalf of the union as a whole”¹⁶.

Ora, benchè l’unione ‘panachea’ non sembra essere sopravvissuta al principato di Nerone – la sua ultima attestazione datandosi probabilmente al 67-68 d.C.¹⁷ – è possibile che anche in seguito gli *ethne* che avevano fatto parte di questa confederazione ‘panachea’ abbiano continuato ad essere rappresentati, a livello di culto imperiale, dall’*archiereus* del *koinon* acheo. Ritengo che ciò possa essere ipotizzato se si considera l’assetto geopolitico della penisola greca di età imperiale così come venne a delinearsi, tra I e II sec. d.C., attorno a due principali confederazioni: il *koinon* degli Achei, che rappresentava in pratica la Grecia meridionale (il Peloponneso), e l’Anfizionia delfica – comprendente regioni appartenenti a tre diverse province dell’Impero (*Achaia*, *Epirus*, *Macedonia*) – che rappresentava la Grecia centro-settentrionale¹⁸; entità certo diverse per carattere e storia

¹¹ Si noti *en passant* che a p. 118 Lozano elenca 13 *koina* che sono attestati, non sempre simultaneamente, nel territorio della provincia d’Acaia, ma i nn° 9, 10, 11 sono chiaramente differenti denominazioni della stessa organizzazione federale, la cd. unione ‘panachea’ (su cui v. *infra*).

¹² Cf. DEININGER 1965, 88-91; OLIVER 1978; HARTER UIBOPUU 2003, 222-223; ZOUMBAKI 2010, 119-120.

¹³ IG VII 2711, ll. 5-7, 21-30, 101-102; IG VII 2712, ll. 38-40; cf. KANTIREA 2007, 191-192 (*contra* LARSEN 1955, 122, esclude qualsiasi “reference to divine honors or cults”; vedi anche MÜLLER 1997).

¹⁴ SPAWFORTH 1994, 221-224 (cit. a p. 222).

¹⁵ IG IV² 81, ll. 16-17; OLIVER 1978, 187.

¹⁶ SPAWFORTH 1994, 223.

¹⁷ IG IV² 80-81 (= PEEK 1969, n° 34); cf. SPAWFORTH 1985, 253-254 (*contra* DEININGER 1965, 89-90; OLIVER 1978, 187-188: 34/5 d.C.).

¹⁸ SANCHEZ 2001, 442-443. I popoli della Grecia centrale erano tradizionalmente legati all’Anfizionia, nel cui sinedrio erano rappresentati almeno da un voto ciascuno, mentre il Peloponneso era presente con un unico voto.

ma che in età romana vanno avvicinandosi per effetto della tendenza generale dei *koina* a perdere il carattere politico e ad accentuare la loro connotazione religiosa. A questo assetto politico – suggerito anche dalla presenza, nel II sec. d.C., di due elladarchi (uno nel *koinon* acheo, l’altro nell’Anfizionia) – non sembra fare riscontro una corrispondente situazione per quello che riguarda l’organizzazione del culto degli imperatori: infatti, mentre gli elladarchi della Lega achea ricoprono congiuntamente la funzione di *archiereus*, almeno per tutto il II sec. d.C.¹⁹, nell’Anfizionia non risultano attestati in maniera certa sacerdoti addetti al culto imperiale. È quindi possibile, a mio parere, che gli *ethne* e le città della Grecia centrale compresi nell’Anfizionia, che a differenza dei Tessali e dei Macedoni non avevano un proprio *archiereus* e che per alcuni decenni alla metà del I sec. d.C. avevano fatto parte insieme al *koinon* acheo della cd. unione ‘panachea’, abbiano continuato anche dopo lo scioglimento di quest’ultima ad essere rappresentati, per quello che riguarda il culto imperiale, dal sommo-sacerdote della Lega achea, il quale è designato in alcuni documenti epigrafici come “*archiereus* dell’Ellade” (o “degli Elleni”)²⁰.

Lozano pensa invece che l’Anfizionia celebrasse regolarmente un culto degli imperatori (p. 145-156), nonostante le tracce dell’esistenza di tale culto siano piuttosto problematiche – come riconosce lo stesso Lozano – e per così dire ‘evanescenti’. In sostanza tali indizi sono l’attestazione epigrafica di *Kaisareia* associati alle tradizionali feste pitiche alla metà del I sec. d.C.²¹, la presenza di alcuni epimeleti dell’Anfizionia che potrebbero avere ricoperto il sacer-

dozio imperiale a Delfi²², e la testimonianza di Pausania relativa a statue di imperatori collocate all’interno di uno dei templi di Marmaria, probabilmente la cd. *tholos*²³. Lo studioso spagnolo ritiene tali testimonianze prove sufficienti dell’esistenza del culto imperiale nell’ambito dell’Anfizionia. Per quanto riguarda in particolare la presenza di *Kaisareia*, egli ipotizza che in età romana si svolgessero due celebrazioni dei giochi pitici associati al culto imperiale, una a Delfi, l’altra a Pilea, e a queste due celebrazioni farebbe riferimento il titolo ἐπὶ τοῖς δύο στεφάνοις portato dagli epimeleti di Ipata L. Cassio Petreo e T. Flavio Eubioto²⁴. Va però rilevato che *Pythia Kaisareia* sono attestati in un’unica iscrizione (FD III 1, 546), e tale isolata attestazione difficilmente può essere utilizzata come prova dell’associazione sul lungo periodo del culto imperiale alla festività pitica, l’aggiunta dell’epiteto imperiale potendo avere in quel caso un valore puramente formale, come sembra essere avvenuto in altre situazioni²⁵. Quanto agli epimeleti di cui sopra, il sacerdozio imperiale potrebbe riferirsi alle loro rispettive città d’origine piuttosto che all’Anfizionia; in particolare, nel caso dei due epimeleti tessali Petreo ed Eubioto, ritengo che la pertinenza ad Ipata anziché a Delfi del sacerdozio del culto imperiale da loro ricoperto debba ritenersi molto probabile²⁶. Infine, l’informazione fornita da Pausania ha un’importanza relativa, dal momento che la sola presenza di statue imperiali all’interno di un tempio non è garanzia di un culto degli imperatori²⁷. Per Lozano la presenza di un elladarco dell’Anfizionia nel II sec. d.C. potrebbe essere la ‘spia’ della persistenza del culto imperiale nell’ambito di questa confede-

¹⁹ Cf. CAMIA - KANTIREA 2010, 398-402.

²⁰ IG IV 590, ll. 6-7; IG V 1, 1451, ll. 8-10; *Corinth* 8.1, n° 80, ll. 2-3. In generale, è interessante notare come i documenti epigrafici di età imperiale relativi al *koinon* acheo rivelino in più casi un uso sinonimico dei termini “Achei” ed “Elleni”; oltre alle tre iscrizioni citate sopra cf. *IvO* 459; IG V 1, 1398, ll. 3-9 e *IvO* 452; IG V 1, 512, ll. 6-9. In età antonino-severiana è attestato un *archiereus* di Beozia (OLIVER 1970, 117, n° 32).

²¹ FD III 1, 546 (SEG XXIII 318).

²² P. Memmio Cleandro (CID IV 138); Ti. Claudio Cleomaco (CID IV 139-140); T. Flavio Megaleino (CID IV 141); L. Cassio Petreo (*Syll*³ 825C); T. Flavio Eubioto (IG IX 2, 44).

²³ PAUS. 10, 8, 6.

²⁴ *Syll*³ 825C, ll. 2-3; IG IX 2, 44, ll. 5-6; cf. ROBERT 1940, 193 (e n. 5).

²⁵ ROBERT 1969, 57; cf. e.g. il caso degli *Asklepieia* di Ancyra, attestati in un solo caso come *Antoneineia* (ROBERT 1960, 362). Vedi anche CAMIA 2011, 93-95.

²⁶ CAMIA 2011, 157-158; cf. SÁNCHEZ 2001, 442: “selon toute probabilité, le titre de ἱερεὺς/ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν porté par certains épimélètes se rapporte à des fonctions qu’ils ont exercées dans leurs cités d’origine, plutôt qu’à Delphes ou à l’Amphictionie”.

²⁷ Cf. SÁNCHEZ 2001, 442: “Pausanias dit avoir vu des statues d’empereurs romains à Marmaria, mais cela ne suffit pas à prouver l’existence d’un culte officiel”. KANTIREA 2007 (154-156) ritiene che la *tholos* avesse ospitato il culto imperiale nel I sec., periodo durante il quale diversi imperatori (Augusto, Nerone, Domiziano) mostrarono interesse per il santuario di Apollo e per l’Anfizionia, ma che la forma verbale usata da Pausania (βασιλευσάντων = “che avevano regnato”) implicherebbe che alla metà del II sec. d.C. la *tholos* non funzionasse più come luogo adibito alla venerazione degli Augusti.

razione, visto che in altri contesti l'*archiereus* imperiale porta sovente un titolo in “-arches” (e.g. Asiarca, Bitiniarca); ma bisogna fare i conti col fatto che mentre nell'ambito del *koinon* acheo la stretta associazione tra le funzioni di elladarco e di *archiereus* imperiale è sicura, la stessa cosa non si può affermare per l'Anfizionia, nella quale, appunto, non sono attestati in maniera certa sacerdoti addetti al culto imperiale (e ad ogni modo l'unico tra gli epimeleti sopra citati che risulta avere ricoperto l'elladarchia dell'Anfizionia è Eubioto). A questo dato bisogna poi aggiungere la totale assenza di altre testimonianze di qualsivoglia natura sul culto imperiale a Delfi²⁸.

In definitiva, pur concordando con Lozano sul fatto che sia auspicabile adottare, almeno nella parte orientale dell'Impero, una prospettiva incentrata sui *koina* nello studio del culto imperiale a livello sovracittadino, considero importante che tale approccio non faccia perdere di vista la singolarità della situazione della Grecia – ammessa del resto dallo stesso Lozano – rispetto ad altre province (ad esempio l'*Asia*), singolarità che è una conseguenza delle specifiche vicende storiche di questa regione. Nello stesso tempo, pur evitando di riconoscere *tout court* nell'*archiereus* del *koinon* acheo un *sacerdos provinciae* dell'Acaia (secondo una *vulgata* troppo spesso ripetuta benchè non supportata dalle fonti a nostra disposizione), ritengo che sia lecito ipotizzare che il *koinon* acheo, almeno in una determinata fase storica, possa avere svolto in relazione al culto degli imperatori una funzione di rappresentanza che andava al di là dei confini del solo Peloponneso²⁹. La questione rimane comunque aperta.

La parte finale dell'opera (p. 171-202), dedicata agli aspetti pratici della venerazione degli imperatori nelle città della Grecia (sacerdoti, luoghi di culto e festività imperiali – cf. il catalogo alle p. 205-238) fornisce all'autore lo spunto per una chiave di lettura generale del culto imperiale in terra greca. Sacerdoti, feste e luoghi di culto sono i tre elementi costitutivi di ciascun culto, e proprio sull'affinità e sull'interazione tra culto imperiale e culti tradizionali viene posto giustamente l'accento da Lozano in

quest'ultima parte del volume. I culti degli imperatori, a livello sia locale che sovracittadino, erano amministrati da sacerdoti (dapprima *hieris*, generalmente sostituiti da *archieis* a partire dalla metà del I sec. d.C.) le cui funzioni erano sostanzialmente affini a quelle dei sacerdoti tradizionali, così come lo erano i rituali che si svolgevano spesso in santuari o altri edifici preesistenti (sacri ma anche civili) durante festività tradizionali, alle quali erano stati associati anche gli imperatori. Come sottolineato da Lozano, queste dinamiche mostrano bene come nella gestione del culto imperiale nel mondo greco imperatori ed *élites* cittadine abbiano perseguito una linea di interessi comune: i primi erano gratificati dalle manifestazioni di culto, che di fatto li ponevano sullo stesso piano degli tradizionali, mentre gli aristocratici accrescevano il proprio prestigio e rafforzavano i legami col potere imperiale, recuperando il passato tradizionale greco per creare un nuovo presente più accettabile e trasmettere così ai propri concittadini un'immagine più facilmente comprensibile della nuova realtà rappresentata dallo stato imperiale.

Religione, politica ed ideologia si intrecciano dunque indissolubilmente rivelando tutta la complessità e la ricchezza di sfumature del culto imperiale, fenomeno che continua a suscitare l'interesse degli studiosi. Lo dimostra anche il bel volume di Lozano, che ci offre una lucida sintesi della venerazione degli imperatori in Grecia a partire dalla documentazione esistente. Al di là di differenze di vedute su singoli aspetti, ritengo che si tratti di un'opera importante, il cui principale punto di forza va a mio parere individuato proprio nello sforzo di sintesi compiuto dall'autore, il quale è riuscito a calare la situazione della Grecia nell'ambito di un discorso più generale, così da far emergere concetti essenziali del fenomeno noto come 'culto imperiale'. Quest'opera, dunque, è destinata a buon diritto a rappresentare un punto di riferimento per la comprensione del culto degli imperatori non solo in Grecia ma più in generale nell'Impero romano.

Francesco Camia
fcamia@eie.gr

²⁸ PUECH 1983, 25: “à Delphes, la documentation relative au culte impérial est pratiquement inexistante”; SÁNCHEZ 2001, 442: “il faut noter l'absence de témoignage sur un éventuel culte impérial à Delphes”.

²⁹ Cf. CAMIA 2011, 236-242. Si noti che l'*archiereus* di Beozia attestato in età antonino-severiana (OLIVER 1970, 117, n° 32) potrebbe essere interpretato come la spia di un restringimento della sfera d'influenza dell'*archiereus* del *koinon* acheo.

BIBLIOGRAFIA

- BURRELL B. 2004, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden-Boston.
- BURRER FT. 1993, *Münzprägung und Geschichte des thessalischen Bundes in der römischen Kaiserzeit bis auf Hadrian (31 v. Chr.-138 n. Chr.)*, Saarbrücker.
- CAMIA F. 2011, *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo d.C.*, (MELETEMATATA 65), Atene.
- CAMIA F. - KANTIREA M. 2010, "The Imperial Cult in the Peloponnese", in A. D. Rizakis - Cl. Lepenioti (eds), *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*, (MELETEMATATA 63), Athens, 375-406.
- DEININGER J. 1965, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit*, München.
- FISHWICK D. 1987-2004, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I-III, Leiden.
- FRIJA G. 2012, *Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes.
- HAENSCH R. 1997, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz a.Rh.
- HARTER UIBOPUU K. 2003, 'Kaiserkult und Kaiserverehrung in den Koina des griechischen Mutterlandes', in H. Cancik - K. Hitzl (Hrsg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, 209-231.
- KANTIREA M. 2007, *Les dieux et les dieux Augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Etudes épigraphiques et archéologiques*, (MELETEMATATA 50), Athènes.
- LARSEN J. A. O. 1955, *Representative government in Greek and Roman history*, Berkeley.
- LEVICK B. M. 2000, 'Greece and Asia Minor', in A. K. Bowman - P. Garnsey - D. Rathborne (eds), *CAH XI². The High Empire, A.D. 70-192*, Cambridge, 604-634.
- LOZANO F. 2002, *La religión del Poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, (BAR 1087), Oxford.
- MÜLLER Ch. 1997, 'Les débuts du culte impérial en Béotie', *REG* 110, XIX-XXI.
- OLIVER J. H. 1970, *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*, (*Hesperia* SUPPL. 13), Princeton.
- OLIVER J. H. 1978, 'Panachaeans and Panhellenes', *Hesperia* 47, 185-191.
- PEEK W. 1969, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidaurus*, Berlin.
- PUECH B. 1983, 'Grands-prêtres et helladarques d'Achaïe', *REA* 85, 15-31.
- ROBERT L. 1940, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris.
- ROBERT L. 1960, *Hellenica XI-XII*, Paris.
- ROBERT L. 1969, "Inscriptions d'Athènes et de la Grèce Centrale" *AEph* 1969, 1-58.
- ROMAN PELOPONNESE II = A. D. Rizakis - S. Zoumbaki - Cl. Lepenioti, *Roman Peloponnese II. Roman personal names in their social context*, (MELETEMATATA 36), Athens 2004.
- SÁNCHEZ P. 2001, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes*, Stuttgart.
- SPAWFORTH A. J. S. 1985, 'Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes', *ABSA* 80, 191-258.

SPAWFORTH A. J. S. 1994, 'Corinth, Argos and the Imperial Cult: Pseudo-Julian, *Letters* 198', *Hesperia* 63, 211-232.

TRUMMER R. 1980, *Die Denkmäler des Kaiserkultus in der römischen Provinz Achaia*, (DISSERTATIONEN DER UNIVERSITÄT GRAZ 52), Graz.

ZOUMBAKI S. B. 2010, 'The Elean relations with Rome and the Achaean koinon and the role of Olympia', in A. D. Rizakis - Cl. Lepenioti (eds), *Roman Peloponnese III. Society, economy and culture under the Roman Empire: continuity and innovation*, (MELETEMATATA 63), Athens, 111-127.